Saints guerriers ou guerriers saints ?
Les saints militaires à Byzance des origines à 1204

Mathilde Hallot-Charmasson
École normale supérieure, Paris

Extrait de : Michel Sot (dir.), *Médiation, paix et guerre au Moyen Âge*, éd. électronique, Paris, Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques (Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques), 2012.

Cet article a été validé par le comité de lecture des Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques dans le cadre de la publication des actes du 136e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Perpignan en 2011.

À première vue, les termes « saint » et « soldat » paraissent incompatibles dans la mesure où le christianisme prêché par Jésus se présente dès son origine comme une religion de paix, réprouvant la violence et l'usage des armes. Ces principes fondamentaux se retrouvent tout au long des quatre Évangiles dans l'enseignement et dans les actes de Jésus. Ainsi, les passages néotestamentaires sur lesquels les premiers chrétiens pouvaient fonder leur interdiction de la violence ne manquent pas. Mais le passage de l'Évangile sur lequel s'appuie l'hostilité marquée du christianisme primitif pour la violence militaire est le récit de l'arrestation de Jésus tel qu'il est donné par l'évangéliste Matthieu[1] : Jésus et ses compagnons se trouvent à Gethsémani, au pied du mont des Oliviers, quand Judas survient avec une troupe armée venue pour arrêter Jésus. L'un des compagnons de Jésus, Pierre selon l'Évangile de Jean[2], tire son épée et tranche l'oreille du serviteur du grand prêtre, qui fait partie de la troupe chargée de l'arrestation :

> « Alors Jésus lui dit : "Rengaine ton glaive ; car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive"[3]. »

C'est sur cette phrase que les auteurs chrétiens s'appuient le plus généralement pour condamner la guerre et le métier militaire pour les chrétiens[4]. Ainsi Tertullien (v. 160-230), qui durcit peu à peu sa position à l'égard du service militaire. Dans l'*Apologétique*, il fait en effet de la présence de chrétiens dans l'armée un argument en faveur de la religion chrétienne, soulignant que cette dernière ne détourne pas ses fidèles du service de l'Empire. Mais, dans les traités postérieurs à 197, il considère que le service de Dieu et le service de César sont tout à fait antinomiques.

En Orient, à la même époque, Origène (v. 185-254) adopte la même position dans le *Contre Celse* : à ses yeux, les guerres menées par l'Empire sont justes, mais les chrétiens n'ont pas pour autant à y participer et à y souiller leurs mains de sang[5]. Les recueils de droit canonique, comme *La Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, font eux aussi état de cette interdiction. Le métier de soldat est répertorié parmi les métiers incompatibles avec la foi chrétienne et que ne peuvent par conséquent exercer ni les catéchumènes ni les baptisés, aux côtés de la prostitution, des jeux du cirque et des charges de magistrature qui confèrent à leur détenteur le pouvoir du glaive, c'est-à-dire le droit de vie et de mort,

1. Mt, 26, 47-56.

2. Jn, 18, 3-11.

3. Mt, 26, 52.

4. Voir par exemple Tertullien, *De Idolatria*, 19, 3 p. 62-63 : « *Omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit* », et le traité intitulé *De Corona*, relatif à un soldat chrétien qui refuse de ceindre la couronne de lauriers que l'on remettait selon la coutume au moment d'un *donativum* (Tertullien, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, vol. II, *Opera montanistica*, p. 1056).

5. Origène, *Contre Celse*, VIII, 73.

que seul Dieu possède[6]. Malgré cette condamnation unanime de la violence militaire par l'Église des premiers siècles, en Orient comme en Occident, de nombreux soldats furent canonisés comme saints militaires, particulièrement populaires dans l'Empire byzantin. Il n'est que de penser à saint Georges, saint Démétrios ou encore les deux saints Théodore, auxquels de nombreuses églises et monastères furent dédiés du IVe siècle à 1204.
Cela s'explique par l'évolution de l'attitude de l'Église face à la violence militaire dans le contexte de la christianisation de l'Empire. La conversion de Constantin (306-337), ou ce qu'il est convenu d'appeler ainsi, au début du IVe siècle, entraîne un changement d'attitude de l'Église à l'égard de la violence. Vivant dans un empire favorable à leur foi, les chrétiens se sentent désormais tenus de le servir et de le défendre. Cependant, la position de l'Église à l'égard de la guerre demeure assez ambivalente en Orient. Si, en Occident, l'Église passe d'un pacifisme clairement affirmé à la doctrine de la guerre juste et de la guerre sainte, tel n'est pas le cas en Orient. Les historiens, qui se sont récemment intéressés au thème de la guerre sainte à Byzance, ont pour la plupart remis en question l'idée communément admise dans le monde des byzantinistes à la suite de Paul Lemerle, que les Grecs ne connaissaient pas cette notion et s'en étaient tenus à celle de guerre juste. Cependant, ils restent divisés, sans doute parce que la position de l'Église byzantine sur cette question n'est pas sans ambiguïté, comme en témoignent les Vies de saints militaires[7].
Ainsi, à mesure que les positions de l'Église byzantine à l'égard de la guerre se modifient, les hagiographes des saints militaires en viennent peu à peu à ne plus considérer comme incompatibles les qualités de saint et de soldat. Celles-ci, jugées d'abord complètement contradictoires, sont peu à peu considérées comme compatibles, voire comme complémentaires : les hagiographes et les fidèles eux-mêmes estiment que les saints militaires leur apporteront une protection plus efficace que les autres saints contre les périls temporels et spirituels auxquels ils sont confrontés, justement parce qu'ils sont soldats. Ce rapprochement progressif de la figure du saint et de celle du guerrier témoigne d'une évolution du modèle de sainteté militaire proposé à l'imitation des fidèles.

Du rebelle au déserteur : peut-on être saint et soldat ?

Les martyrs des premiers temps

Les premiers saints militaires sont pour la plupart des martyrs qui ont péri au temps de l'Empire romain païen et persécuteur pour avoir rejeté la conscription ou, alors qu'ils étaient déjà soldats, l'usage des armes. Certains ont refusé de renier leur foi et de prêter serment à l'empereur ou de sacrifier à la religion romaine traditionnelle. Certains historiens de l'Église affirment que la principale raison du martyre de ces soldats était le refus de l'idolâtrie, intimement liée à la vie de l'armée[8]. Selon eux, les chrétiens n'auraient jamais eu aucune objection à tuer d'autres hommes, mais ils auraient catégoriquement refusé de se mettre dans une situation où ils auraient eu à rendre un culte à l'empereur, un culte qu'ils devaient à Dieu seul.

6. Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique : d'après les anciennes versions*, paragr. 16, « Des métiers et des professions ».

7. Pour un résumé des positions historiographiques anciennes et plus récentes sur le sujet, voir T. M. Kolbaba, « Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire ».

8. C'est le cas de H. Leclercq, « Militarisme » (F. Cabrol, H. Leclercq et H.-I. Marrou, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, col. 1148), et d'E. Vacandard, « La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles ». Pour un résumé de ces positions, voir J.-M. Hornus, *Évangile et* Labarum *: étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, p. 155-157.

Toutefois, les *Vies* de soldats qui, devenus chrétiens, refusent désormais de rester dans l'armée témoignent de ce qu'ils allaient au martyre pour respecter l'interdiction de tuer et d'user de violence faite aux chrétiens par les Évangiles. Ainsi, saint Maximilien, martyr en 295 à Carthage, déclara lors de sa conscription : « Je suis chrétien, il ne m'est pas permis de servir par les armes » et, un peu plus tard, alors qu'on voulait le mettre de force sous la toise : « Je ne puis servir par les armes, je ne puis faire le mal, je suis chrétien. » Quelques années après, à Tanger, le centurion Marcel se déclare chrétien et refuse de prêter serment à l'empereur. Il affirme : « Il ne convient pas qu'un chrétien qui est soldat du Christ serve dans les armées du monde[9]. » Saint Martin de Tours, quant à lui, affirme lors de sa rencontre avec le césar Julien : « Moi, je suis un soldat du Christ, je n'ai pas le droit de combattre[10]. »

Les saints militaires et les textes hagiographiques dont ils font l'objet témoignent donc de l'existence dans l'Église, aussi bien en Orient qu'en Occident, d'un courant pacifiste qui juge le fait d'être soldat tout à fait incompatible avec la sainteté. Cependant, cette position évolue progressivement au fur et à mesure que l'Empire se christianise et que sa défense se confond avec celle de la foi chrétienne.

Les saints-moines médiévaux

Au cours du Moyen Âge, la plupart des soldats canonisés sont des moines qui ont quitté l'armée pour le cloître. Leurs hagiographes ont tendance à décrire leur carrière militaire de façon extrêmement elliptique et à l'aide de stéréotypes peu réalistes. Les circonstances dans lesquelles ils ont quitté l'armée sont souvent peu claires. Cependant, ce n'est pas par hostilité au métier militaire ou pour tenter de dissimuler le fait que ces saints ont été soldats avant d'entrer au monastère, métier qui serait jugé incompatible avec la qualité de saint.

On peut mettre cette obscurité et cette confusion sur le compte d'une tentative de dissimuler la désertion dont ces saints se sont rendus coupables. Si la qualité de soldat des saints militaires est reléguée au second plan, c'est qu'ils ont souvent déserté pour rentrer au monastère, faute très mal acceptée car elle met en péril une des institutions fondamentales de l'Empire et, par là même, la société[11]. Si les hagiographes évoquent de façon très discrète les carrières militaires de leurs héros, c'est pour ne pas être soupçonnés d'inciter à la désertion, considérée comme un acte d'anarchisme et un défi au pouvoir. Pour minimiser l'acte illégal accompli par leurs héros, les hagiographes les présentent comme de bons soldats, qui ont accompli la tâche dont ils étaient chargés, ce qui les dispense d'achever leur service militaire. Les saints ne désertent pas par hostilité à la violence, mais parce qu'ils entendent un appel divin extrêmement exigeant, celui de la vocation monastique :

> « Les saints ne sont jamais présentés comme ayant quelque chose contre le métier des armes en particulier, si ce n'est que leur exercice les oblige à rester dans le siècle, en contrariant leur vocation religieuse. […] Aucun hagiographe n'évoque l'interdiction de la violence par la religion chrétienne ou les remords de son héros afin d'expliquer la décision de celui-ci d'abandonner l'armée. Qui plus est, l'idée qu'ils contrevenaient aux préceptes de leur religion en exerçant le métier des armes ne semble pas avoir effleuré l'esprit ni de nos saints ni de leurs biographes[12]. »

9. Sur ces deux exemples, voir J. Flori, *Guerre sainte, Jihad, Croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, p. 29.

10. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 3, 6, p. 260-261 : « *Christi ego miles sum : pugnare mihi non licet.* »

11. I. Théodorakopoulos, « Saint ou soldat ? : la sainteté et la guerre à l'époque byzantine (première moitié du IVe-deuxième moitié du XIe siècle) », p. 292.

12. *Ibid.*, p. 290.

Les hagiographes des saints militaires ne sont pas hostiles au métier des armes parce qu'il implique de tuer et d'user de violence, mais ils le considèrent toutefois, à l'instar des autres métiers laïcs, comme un état de vie moins parfait que la vie monastique, seule capable de conduire un chrétien non seulement à la sainteté mais aussi au salut.
Ainsi, les premiers biographes des saints militaires victimes des persécutions des empereurs païens présentent la condition de soldat comme incompatible avec la canonisation mais, au cours du Moyen Âge, cette position évolue en même temps que les schémas hagiographiques en vigueur et tend vers une plus grande indulgence. Il semble bien qu'il n'y ait pas à leurs yeux de problème dans le fait que leurs héros aient pratiqué dans leur jeunesse le métier des armes. Ils soulignent même fréquemment à quel point ces saints étaient de bons soldats. C'est que, bien souvent, il y a aussi complémentarité entre les deux qualités : les fidèles estiment que les saints militaires, de par leurs qualités belliqueuses, sont plus aptes à leur apporter la protection qu'ils leur demandent contre les périls temporels et spirituels qui les menacent.

Du saint soldat au saint guerrier

Une protection temporelle : l'intervention des saints militaires dans les combats

Les qualités belliqueuses des saints militaires sont ainsi appréciées des fidèles quand ils invoquent leur secours dans les combats. C'est ainsi qu'on voit, à partir du xe siècle, se multiplier les récits dans lesquels les saints prennent part aux combats terrestres des hommes, n'hésitant pas à frapper eux aussi l'ennemi commun et à l'occire. Ces interventions ne sont pas nouvelles, puisque saint Démétrios, au cours des viie et viiie siècles, porta secours à sa ville, Thessalonique, assiégée par les Avars et les Slaves. Il apparut en tenue de saint martyr dans certaines batailles. À une occasion, il prévint les habitants de la ville d'une attaque des Sklavènes en faisant éclater un incendie dans son sanctuaire. La population, ainsi prévenue, occupa les remparts et fit une sortie victorieuse contre les barbares[13]. À une autre occasion, le saint désobéit ouvertement à l'ordre de Dieu d'abandonner sa ville et de laisser les ennemis détruire Thessalonique[14]. Démétrios n'est pas le seul à intervenir pour défendre sa ville. En effet, au milieu du viiie siècle, sous Constantin V, saint Théodore, à cheval et en armes, défendit la ville de son sanctuaire, Euchaïtes, contre un raid arabe, jusqu'à ce que Dieu lui demande de se retirer, mais il obtint, après de dures négociations, que les habitants de la ville se réfugient dans la forteresse voisine et que son sanctuaire soit épargné[15].
Pourtant les schémas de ces récits d'interventions miraculeuses de saints militaires dans les batailles des armées impériales évoluent à l'époque médiobyzantine. On retrouve dans les miracles rapportés plus haut un héritage de l'intervention des dieux dans les combats des hommes dans l'*Iliade*. Les dieux grecs prennent parti pour le camp achéen ou pour le camp troyen en fonction d'affinités et de critères affectifs, comme les saints qui interviennent pour défendre la ville où se trouve leur sanctuaire le plus important, Thessalonique pour saint Démétrios et Euchaïtes pour saint Théodore le Tiron. Ils apparaissent aux mortels pour les prévenir des dangers qui les menacent, combattent éventuellement à leurs côtés, mais n'ont pas le pouvoir de leur donner la victoire, pouvoir qui revient à Zeus dans l'*Iliade* et à Dieu dans les miracles de saints byzantins. Ainsi, Théodore ne donne pas

13. P. Lemerle (éd.), *Les Plus Anciens Recueils de miracles de saint Démétrius et la Pénétration des Slaves dans les Balkans*, p. 120-129.

14. *Ibid.*, p. 159-165.

15. C. Zuckermann, « The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (*BHG* 1764) ».

la victoire à Euchaïtes puisque les Arabes s'emparent de la ville. Les dieux mènent d'âpres négociations avec le roi des dieux pour tenter d'influencer l'issue des combats et d'assurer le salut de leurs protégés, négociations que l'on retrouve dans les miracles des saints qui négocient avec Dieu pour obtenir, sinon la victoire des armées byzantines, au moins le salut des habitants de leur ville.

À partir du xe siècle, en revanche, les miracles obéissent à un schéma plus clairement chrétien et les interventions de saints militaires dans les combats se généralisent. Ainsi, en 972, lors d'une bataille décisive contre les Russes, alors que l'armée byzantine semblait sur le point de perdre, Jean Tzimiskès (969-976) pria saint Théodore de venir à son secours. Une tempête se déclencha alors, qui aveugla les ennemis par la poussière qu'elle souleva, ce qui rappelle des épisodes vétérotestamentaires similaires, et notamment la sortie d'Égypte[16]. Au même moment, un cavalier apparut, monté sur un cheval blanc, et prit part au combat contre les ennemis, qu'il mit en déroute. Mais quand, après la victoire, l'empereur le fit rechercher pour le récompenser, il demeura introuvable. La rumeur se répandit alors que c'était saint Théodore. Elle enfla d'autant plus quand on connut le rêve fait la veille par une moniale de Constantinople. Elle rapporta qu'elle avait vu en songe la Vierge escortée de séraphins qui leur ordonnait de convoquer le martyr Théodore. Lorsque ce dernier arriva, elle lui intima l'ordre d'intervenir dans les combats car « son » Jean était en danger. Théodore partit et le rêve se dissipa. Cet épisode significatif est rapporté par Skylitzès, qui s'est sans doute inspiré du communiqué de victoire envoyé à Constantinople par l'empereur mais ne parle pas du rêve de la moniale :

> « De plus, un homme apparut à toute l'armée des Romains, monté sur un cheval blanc, combattant en première ligne, ébranlant et désorganisant les bataillons ennemis. Personne ne l'avait vu avant ni ne le revit après et l'on dit qu'il s'agissait de l'un des deux Théodore, les martyrs victorieux, que l'empereur avait avec lui pour combattre et pour le protéger contre ses ennemis. De fait, il se trouva que ce combat eut lieu le jour même où nous avons l'habitude de fêter la mémoire du Stratélate[17]. »

C'est la chronique de Léon le Diacre qui mentionne le rêve de la moniale et le rôle de la Vierge[18]. La Vierge était la protectrice de Constantinople et de tout l'Empire et veillait particulièrement sur les empereurs. Il est donc normal que la préséance aille à la Théotokos plutôt qu'à Théodore, qui n'est chez Léon qu'un auxiliaire. L'empereur plaça sur le char ouvrant son triomphe dans la capitale une image de la Vierge[19].

Les saints militaires ne sont toutefois pas seulement invoqués dans les batailles. Les fidèles les prient aussi de venir à leur secours dans les périls spirituels.

Une protection spirituelle : la lutte contre les démons

Le combat contre les démons et les forces occultes par la prière ressemble au combat temporel que mènent les soldats contre les ennemis de l'Empire. Les saints assurent par la prière le salut spirituel des Byzantins en les protégeant des attaques des démons, les soldats garantissent le salut matériel des habitants de l'Empire en combattant les ennemis de ce dernier. Il y a donc continuité et non contradiction entre la condition de soldat et celle de saint. Les saints militaires, parce qu'ils ont fait l'expérience des combats matériels,

16. « L'Ange de Dieu qui marchait en avant du camp d'Israël se déplaça et marcha derrière eux, et la colonne de nuée se déplaça de devant eux et se tint derrière eux. Elle vint entre les camps des Égyptiens et le camp d'Israël. […] L'un ne pouvait s'approcher de l'autre de toute la nuit » (Ex, 14, 19-20).

17. I. Thurn (éd.), *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*.

18. C.-B. Hase (éd.), *Leonis diaconi caloensis historiae libri decem, et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti*, p. 153-154.

19. *Ibid.*, p. 158.

sont plus à même de mener le combat spirituel et d'assurer la protection que les fidèles attendent d'eux contre les démons.
Ce thème est particulièrement sensible dans la *Vie* de saint Auxence. Ce dernier devient en effet, après avoir quitté l'armée, un saint exorciste particulièrement renommé, qualité qui conduit Michel Psellos, qui s'intéressait à la démonologie et a écrit des traités sur ce sujet, à se tourner vers cette figure majeure du monachisme byzantin et à écrire son hagiographie. Psellos établit un lien implicite entre les qualités militaires, le tempérament combatif d'Auxence et son talent de saint exorciste. Le fait qu'il combatte vaillamment contre les ennemis matériels de l'Empire byzantin qui compromettent le salut corporel des fidèles le qualifie pour combattre leurs « ennemis spirituels », les démons qui mettent en péril leur salut éternel. L'éloge de ses qualités militaires est un moyen de faire comprendre aux lecteurs qu'Auxence est un homme énergique qui fera un bon exorciste. S'il a fait ses preuves dans le combat matériel, il sera particulièrement efficace dans le combat spirituel contre les ennemis. Après avoir salué la bravoure et les talents militaires de son héros, il affirme en effet :

> « Mais, c'est surtout d'un amour divin qu'il était animé depuis l'enfance à faire la guerre aux ennemis spirituels et à remporter sur eux la couronne de la victoire ; pour cela il s'exerçait auprès des entraîneurs inspirés de Dieu et apprenait d'eux les mots de passe du combat spirituel et la fermeté contre l'ennemi[20]. »

Tout cela témoigne de l'évolution du modèle de sainteté qui tend à rapprocher la figure du saint militaire de celle du soldat.

L'évolution du modèle de sainteté

L'évolution générale du modèle de sainteté

Pendant plus d'un millénaire, le modèle de sainteté proposé aux fidèles par l'Église est celui du martyr, victime de la violence aveugle des païens, celle-ci étant volontairement acceptée au nom de la foi, à l'imitation du Christ en croix. Les saints des premiers temps de l'Église sont d'abord les martyrs et les confesseurs. Avec la christianisation de l'Empire et l'arrêt des persécutions, ce modèle connaît une évolution sociale. Les nouveaux saints sont des évêques, pour la plupart membres de la haute aristocratie, des nobles ayant renoncé au monde et aux armes pour servir le Christ ou des moines menant une vie chaste, renonçant à l'usage, aux plaisirs et aux périls moraux du sexe et de l'épée. Les saints ne sont plus, comme auparavant les martyrs, des victimes de l'épée et de la violence aveugle d'un pouvoir arbitraire et païen, mais ils continuent à s'en défier et à s'en abstenir. Les laïcs en usent mais, en général, ils n'ont pas accès à la sainteté. En effet, pour devenir saint, il faut renoncer à tout ce qui appartient à la condition de laïc, en particulier au mariage et à l'usage du glaive.
Au Moyen Âge, ce sont les moines qui sont les plus nombreux parmi les saints. On considérait que leur existence austère et les mérites qu'ils s'étaient acquis par la pratique de la pénitence devaient leur valoir la première place dans l'Église et auprès de Dieu, et ce à Byzance comme dans l'Occident latin. La majorité des saints de cette époque sont des hommes qui ont mené une vie monastique ou érémitique. La plupart des auteurs ecclésiastiques de ce temps n'ont ainsi pas manqué de souligner que seul l'état monastique et,

20. P.-P. Joannou (éd.), *Démonologie populaire, Démonologie critique au* XI*e siècle : la vie inédite de saint Auxence par M. Psellos*, paragr. 3, p. 41.

dans une moindre mesure, l'état clérical pouvaient être considérés comme des états de perfection et étaient seuls capables de conduire les chrétiens à la sainteté[21].
Au Moyen Âge toutefois, en Orient comme en Occident, émerge un nouveau modèle de sainteté. L'Église reconnaît progressivement que l'on peut à la fois être un laïc et être saint, sans recourir à l'expédient de se faire moine *ad succurendum* et sans renoncer à tout ce qui fait la condition du laïc, en particulier l'usage des armes.

L'évolution du modèle de la sainteté militaire

L'évolution du modèle de sainteté proposé aux fidèles n'est pas sans influer sur le modèle des saints militaires. Ainsi, le modèle du saint pacifique et pacifiste des débuts du christianisme se retrouve jusque chez les saints militaires, ce qui peut paraître paradoxal. La plupart des saints militaires des premiers temps de l'Église, qui sont aussi les plus connus, sont des soldats de l'armée romaine, martyrisés pour avoir refusé la conscription ou l'usage des armes. Certains ont refusé de renier leur foi et de prêter serment à l'empereur ou de sacrifier à la religion romaine traditionnelle. Mais tous ont accepté leur supplice et repoussé l'idée d'user de violence à l'encontre de leurs persécuteurs.
Ainsi, Démétrios, jeune homme issu d'une famille sénatoriale et soldat dans l'armée romaine, fut transpercé par des flèches en 307 à Thessalonique, pendant la persécution de l'empereur Dioclétien (284-305). C'est également le cas de saint Georges, né selon la légende aux environs de 275-280 en Cappadoce dans une famille chrétienne, qui devint officier dans l'armée romaine et fut élevé par l'empereur Dioclétien aux premiers grades de l'armée. Mais, à la suite de la publication des édits contre les chrétiens de Dioclétien, il est emprisonné. Sa foi ne pouvant être ébranlée, il y subit un martyre effroyable le 23 avril 303 : livré à de nombreux supplices, il survit miraculeusement mais finit par être décapité.
Les deux saint Théodore sont également des martyrs : Théodore le Tiron fut décapité à Euchaïtes dans le Pont en 303 alors qu'il servait dans l'armée romaine et Théodore le Stratélate, général dans l'armée impériale, mourut martyr à Héraclée, capitale de la province du Pont sous Licinius (308-324). Saint Mercure, quant à lui, faisait partie d'un groupe de soldats qui accompagnaient des chrétiens sur le lieu de leur exécution à Lentini en Sicile au moment de la persécution de Dioclétien. Les soldats, impressionnés par leur courage, se déclarèrent à leur tour chrétiens et furent décapités. Ainsi, ces saints militaires sont certes des saints soldats, mais ce ne sont pas des saints guerriers[22].
Le modèle du martyre comme voie d'accès à la sainteté persiste chez les saints militaires après la christianisation de l'Empire au IVe siècle. Mais il ne se renouvelle plus, y compris quand des circonstances favorables à un éventuel renouveau du genre hagiographique des passions de martyrs se présentent, comme lors des guerres contre les Arabes musulmans et les Bulgares païens.
On rencontre ainsi quelques soldats martyrisés sous Julien. Cependant, la persécution de Julien (361-363) se distingue des persécutions des empereurs romains précédents par son caractère insidieux. Julien écarte les chrétiens des postes importants ou interdit l'enseignement des classiques païens par les chrétiens mais évite autant que faire se peut de les martyriser au sens propre pour ne pas en faire des exemples. Les hagiographes expliquent quant à eux la rareté des actes des martyrs conservés par une interdiction supposée de

21. J. Flori, *Guerre sainte, Jihad, Croisade…*, p. 175-176.

22. On peut toutefois mettre à part saint Georges, qui, bien qu'ayant accepté son martyre sans broncher, fait preuve dans sa légende de qualités belliqueuses certaines quand il terrasse un dragon : un jour, sur son cheval blanc, il traverse la ville de Beyrouth, terrorisée par un redoutable dragon qui dévore tous les animaux de la contrée et exige des habitants un tribut quotidien de deux jeunes gens tirés au sort. Georges arrive le jour où le sort tombe sur la fille du roi, au moment où celle-ci va être victime du monstre. Georges engage avec le dragon un combat acharné et, avec l'aide de Jésus et de Dieu, il assène un coup de cimeterre mortel au monstre. La princesse est délivrée et le dragon reste désormais attaché à elle comme un chien fidèle.

Julien de les enregistrer afin qu'ils tombent dans l'oubli. En réalité, l'armée constituait pour l'empereur un lieu de propagande religieuse privilégié[23].
Selon Grégoire de Nazianze, environ sept mille hommes restèrent chrétiens, mais on ne recense que trois cas de martyres avérés, ceux d'Artémios, de Iouventinos et Maximinos, et de Bonosus et Maximilianus[24]. Toutefois, les causes de leur martyre n'apparaissent pas très clairement dans les sources, qui semblent peu fiables. Il s'agit en effet, dans le cas d'Artémios et dans celui de Bonosius et Maximilianus, de *Passions* épiques, textes légendaires dont la dimension historique est quasiment absente et, dans celui de Iouventinos et Maximinos, d'une homélie de Jean Chrysostome, une œuvre polémique. Il n'est pas sûr du tout qu'ils aient été condamnés à mort pour des raisons religieuses.
Le martyre reste un modèle de sainteté prégnant dans les mentalités byzantines, quand bien même la réalité des faits ne le justifie plus, mais il n'évolue plus, signe de son déclin, malgré la popularité dont jouissent les saints martyrs. Les hagiographes des saints militaires de la période de l'iconoclasme réinterprètent dans leurs œuvres le modèle du martyr des premiers temps de l'Église, persécuté par un pouvoir impérial inique. Pourtant, il semble bien que la majorité des soldats aient été favorables à l'iconoclasme, même si le rôle joué par l'armée dans la querelle des images divise les historiens.
Nombre des martyres rapportés dans les Vies de saints de cette époque sont des martyres légendaires, surtout dans le cas des saints militaires, car les principales victimes des persécutions impériales sont les moines, majoritairement iconodoules, contrairement aux soldats. Dans les rangs de l'armée, dans la première période de l'iconoclasme, le seul exemple de martyre est celui d'Étienne le Jeune, le 20 novembre 765, dont la mise à mort fut suivie d'une persécution des archontes et des militaires iconodoules et de l'imposition d'un serment iconoclaste à tous les sujets.
Nombreux sont les saints soldats ayant vécu sous l'iconoclasme, qui n'ont pas eu à subir le martyre, soit qu'ils aient pris la fuite, soit qu'ils aient en réalité été iconoclastes, ce que leur hagiographe tente maladroitement de dissimuler. Ainsi Antoine le Jeune, ἐκ προσώπου[25] du thème de Cibyrrhéotes sous Michel II (820-829), fut-il d'abord iconoclaste avant de prendre la fuite après sa conversion et de se retirer en des lieux inaccessibles. Il ne tente pas de convaincre les iconoclastes par son martyre ou par des arguments théologiques mais par des miracles et, contrairement aux saints des premiers temps, ne recherche pas le martyre[26].
Ainsi, le modèle du martyre comme unique modèle de sainteté s'affaiblit au cours du Moyen Âge et cette évolution dans la conception de la sainteté se retrouve dans les Vies de saints militaires. Peu de soldats iconodoules sont livrés au martyre ou soumis à des pressions pour abjurer leur foi au cours de la querelle des images. Bien plus, contrairement aux martyrs des premiers temps de l'Église, les saints soldats ne font pas montre d'une attirance particulière pour le martyre, auquel ils préfèrent la fuite et la retraite. Ils ne professent en effet presque jamais leur opposition à l'hérésie impériale de leur propre chef. Les épisodes de ce genre, que rapportent les hagiographes, se révèlent souvent fictifs.
Le modèle du martyre devient de plus en plus marginal. Ainsi, il n'y a qu'un nombre restreint de soldats martyrisés par des ennemis de Byzance non chrétiens, les Bulgares avant leur christianisation et les Arabes. Bien que Byzance ait combattu les Arabes pendant quatre siècles, on ne compte que trois exemples de soldats, ou plutôt de groupes de soldats martyrs : les soixante martyrs de Gaza, Théophile le Jeune et les quarante-deux martyrs

23. I. Théodorakopoulos, « Saint ou soldat ?… », p. 248.

24. Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, paragr. 64, 5-6, p. 172.

25. Ce titre, dont la traduction littérale est « représentant », a été utilisé dans l'Empire byzantin du XIe au XIIe siècle pour distinguer diverses fonctions, en général celles d'officiers supérieurs.

26. I. Théodorakopoulos, « Saint ou soldat ?… », p. 148-177 ; pour l'édition de la vie, voir F. Halkin, « Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes ».

d'Amorion[27]. Dans le cas des Bulgares païens, on recense deux cas de martyre : les martyrs de 811 et Jean et Léon, stratèges du groupe des martyrs d'Andrinople[28]. Encore est-il douteux que, malgré tous les efforts des hagiographes pour démontrer le contraire, ce soit la question de la foi qui ait déterminé l'exécution de ces saints.

Le fait que l'on rencontre très peu de soldats chrétiens martyrisés par les ennemis infidèles de l'Empire byzantin, tant Bulgares païens qu'Arabes musulmans, est un bon indice de ce que le modèle de saint dominant était alors le modèle monastique.

À partir de l'époque médiobyzantine, la plupart des saints soldats, comme du reste la majorité des saints du calendrier orthodoxe, sont des saints qui ont déserté l'armée et renoncé à la condition même de soldat pour rentrer au monastère. Après la fin des persécutions due à la christianisation de l'Empire au début du IVe siècle, le modèle de sainteté dominant devient en effet celui du moine qui renonce à l'état de laïc, trop entaché de péché, pour travailler à sa sanctification hors du monde et loin de ses péchés, au monastère, modèle qui remplace le martyre sanglant par le martyre blanc de ses sacrifices quotidiens.

> « Le nombre de soldats ayant pris l'habit augmenta au fur et à mesure que celui des martyrs portant la tenue militaire diminua. Cependant, le fait que ces premiers accédèrent à la sainteté par la voie du cloître eut pour résultat que leur ancienne qualité fut reléguée au second plan[29]. »

En effet, les saints soldats qui ont déserté pour se faire moines ne doivent pas leur qualité de saint à leur qualité de soldat mais bien à leur qualité de moine. Bien qu'ils soient qualifiés de saints militaires, ils ne sont pas devenus saints parce qu'ils étaient soldats, pas plus que les martyrs des premiers siècles, mais parce qu'ils ont abandonné ce métier et se sont retirés au monastère, renonçant au monde et à ses tentations.

Ainsi Ioannikios, grande figure du monachisme bithynien, fut soldat sous les empereurs iconoclastes : à 19 ans, il fut enrôlé par Constantin V et affecté au dix-huitième *vandon* du *tagma* des Excubites[30] et poursuivit son service sous Constantin VI jusqu'à la défaite byzantine de Markellai face aux Bulgares en 792, moment où il décide d'abandonner le métier des armes, c'est-à-dire de déserter et se faire moine.

Le déclin du modèle du martyre sanglant au profit de celui du martyre blanc du moine ne conduit pas pour autant à une revalorisation de la condition de soldat, avec toute la violence qu'elle implique. Au contraire, les saints-moines ont, même s'ils ont été soldats dans leur jeunesse, abandonné par définition leur ancien métier, l'usage des armes, pour mener une vie chaste et hors du monde. Ils ont renoncé à leur vie à l'armée pour une vie jugée plus parfaite. Cette vie de soldat était donc entachée de péché. Ainsi, les saints militaires ne doivent plus leur sainteté à leur qualité de victimes de l'épée, mais ils n'en continuent pas moins à se défier de son usage et à abandonner leur condition de militaires pour se faire moines.

27. I. Théodorakopoulos, « Saint ou soldat ?… », p. 189-225.

28. Sur les soldats martyrisés par des ennemis infidèles ou païens, voir *ibid.*, p. 272-280.

29. *Ibid.*, p. 292.

30. Les *tagmata* sont des unités de la taille d'un bataillon (environ quatre mille hommes) dans l'armée byzantine du VIIIe au Xe siècle. Contrairement aux thèmes, unités populaires et territoriales mobilisables pour la défense des provinces, elles sont permanentes et divisées en vingt *vanda* ou *banda* d'environ deux cents hommes commandés par un « comte ». Les Excubites (littéralement, sentinelles) constituent l'un des quatre *tagmata* de l'empire, représentant une unité d'élite de l'armée.

Un nouveau modèle de la sainteté militaire : des guerriers saints ?

Mais la revalorisation de l'état laïc dans l'Église médiévale conduisit celle-ci à proposer aux fidèles laïcs un modèle de sainteté qui n'impose plus de renoncer aux qualités mêmes de l'état laïc, parmi lesquelles la violence et la participation à des expéditions militaires. Ainsi, l'aspect militaire du règne de Nicéphore Phocas (963-969) n'empêche nullement les moines du mont Athos de promouvoir le culte de cet empereur dont ils proclament la sainteté. Quand Nicéphore est assassiné, dans la nuit du 10 au 11 décembre 969, un culte se développe qui trouve son principal point d'appui à Lavra, auquel l'empereur était très lié puisque l'higoumène et fondateur, Athanase, avait été son père spirituel. On conserve un office en son honneur, où sont soulignées les campagnes victorieuses qu'il a menées contre les barbares[31].

Dans cet office, les qualités militaires et les nombreuses victoires de l'empereur-soldat sont exaltées et sont même la raison principale de la promotion de son culte. Sa mort est considérée comme un martyre qui lui ouvre les portes du ciel[32]. Il convient toutefois de faire à ce sujet quelques réserves : on ignore le statut exact de cette source et l'influence qu'elle a pu exercer dans le développement d'un culte du général devenu coempereur. Il s'agit en tout cas d'un témoignage isolé, duquel on ne saurait conclure sans témérité à un changement complet et radical des mentalités dans l'Église byzantine. En outre, nous ne disposons, en l'état actuel de nos connaissances, d'aucune source pour la période postérieure au XIe siècle, puisqu'il n'existe avant 1204 aucune nouvelle hagiographie de saint militaire postérieure à celle de saint Luc le Stylite. Ainsi, nous ne pouvons préciser ce qui, en l'absence de sources, demeure une hypothèse.

On peut toutefois ajouter que la promotion de ce nouveau modèle de sainteté est sans doute due à la militarisation de plus en plus grande de l'Empire byzantin. En effet, sous les Comnènes, les familles de l'aristocratie militaire prennent une place de plus en plus grande dans l'administration impériale et exercent une influence de plus en plus importante sur l'ensemble de la société byzantine, y compris dans l'Église où les membres de l'aristocratie militaire en viennent à occuper d'importantes fonctions. L'avènement d'Alexis Comnène en 1081 redonna à l'armée sa place prépondérante dans l'Empire et marqua le triomphe définitif de l'aristocratie militaire qui avait commencé à s'affirmer sous les Macédoniens. Les chroniqueurs assurent même que l'armée devint le seul moyen de faire carrière et d'accéder aux plus hautes dignités[33].

Il importe donc de proposer à ces aristocrates militaires un modèle de sainteté qui leur convienne, sans leur demander de renoncer à ce qui fait leur identité, c'est-à-dire leurs vertus militaires. Il n'est d'ailleurs pas si étonnant qu'on pourrait au premier abord le penser que les hagiographes, qui sont souvent des moines, promeuvent cette nouvelle image de la sainteté, car ils sont issus des mêmes milieux que les membres de cette aristocratie militaire à qui ils destinent leurs œuvres et ils partagent les mêmes valeurs militaires[34].

À la fin du XIIe siècle, il subsiste toutefois à Byzance des ambiguïtés dans les modèles de saints proposés à l'imitation des fidèles. Les saints militaires se transforment sans doute lentement en saints guerriers, mais les guerriers ne sont pas encore des saints. La figure du guerrier connaît, à travers celle du saint militaire, une certaine promotion dans l'Église,

31. L. Petit, « Un office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas ».

32. *Ibid.*, p. 398.

33. L. Bréhier, *Le Monde byzantin*, t. II, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, p. 310.

34. Il s'agit là encore d'une hypothèse : je remercie M. J.-C. Cheynet de me l'avoir suggérée. L'étude systématique du milieu d'où sont issus les hagiographes des saints militaires, qui pourrait confirmer ou infirmer de façon sûre cette hypothèse, n'a pas été, du moins à ma connaissance, menée à bien.

mais les positions ecclésiastiques à l'égard du métier militaire et des soldats demeurent ambivalentes.

Résumé

Les termes « soldat » et « saint » semblent de prime abord incompatibles. Le christianisme prêché par Jésus se présente en effet dès son origine comme une religion de paix, réprouvant la violence et l'usage des armes. Le bouleversement doctrinal qui, en Occident, fait passer l'Église de la non-violence des premiers temps à la guerre juste, puis à la guerre sainte a été analysé à de nombreuses reprises. En revanche, l'intérêt pour la notion de guerre sainte à Byzance est plus récent, tant il est vrai que l'idée communément admise dans le monde des byzantinistes était, à la suite de Paul Lemerle, que les Grecs ne connaissaient pas cette notion et s'en étaient tenus à celle de guerre juste. Pourtant, la position de l'Église byzantine sur cette question n'est pas sans ambiguïté, et ce dès les origines, comme le montre de façon particulièrement claire l'étude des *Vies* des saints militaires orientaux. En effet, de nombreux soldats ont été canonisés durant la période byzantine. Leurs hagiographies témoignent d'une évolution lente qui, du IVe au XIIe siècle, aboutit à un rapprochement croissant de la figure du saint et de celle du guerrier et conduit à proposer aux fidèles un nouveau modèle de sainteté. Pour autant, on peut se demander si les figures des saints militaires – si elles sont bien celles de saints guerriers – sont celles de guerriers saints, qui doivent leur sainteté à leur condition de soldat.

Bibliographie

Bréhier Louis, *Le Monde byzantin*, t. II, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, A. Michel (L'Évolution de l'humanité, 32bis), 1949.

Cabrol Fernand, Leclercq Henri et Marrou Henri-Irénée, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953, 30 vol.

Flori Jean, *Guerre sainte, Jihad, Croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Éd. du Seuil (Points. Histoire, 309), 2002.

Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5*, *Contre Julien*, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes), 1983.

Halkin François, « Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes », *Analecta Bollandiana : revue critique d'hagiographie*, t. LXII, 1944, p. 187-225.

Hase Charles-Benoît (éd.), *Leonis diaconi caloensis historiae libri decem, et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti*, Bonn, éd. Weber (Corpus scriptorum historiae byzantinae, 5), 1828.

Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique : d'après les anciennes versions*, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes, 11bis), 1984.

HORNUS Jean-Michel, *Évangile et* Labarum *: étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève / Paris, Labor et Fides / Librairie protestante (Nouvelle série théologique), 1960.

JOANNOU Perikles-Petros (éd.), *Démonologie populaire, Démonologie critique au* XIe *siècle : la vie inédite de saint Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, O. Harrassowitz (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 5), 1971.

KOLBABA Tia M., « Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire », *Byzantion*, nº 68, 1998, p. 194-221.

LEMERLE Paul (éd.), *Les Plus Anciens Recueils de miracles de saint Démétrius et la Pénétration des Slaves dans les Balkans*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique (Le Monde byzantin, 8, I-II), 1979, 2 vol.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, t. III, liv. V-VI, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes, 147), 1969.

PETIT Louis, « Un office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas », *Byzantinische Zeitschrift*, vol. XIII, 1904, p. 398-420.

SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, Paris, Éd. du Cerf (Sources chrétiennes. Sér. des textes monastiques d'Occident, 133-135), 1967-1969, 3 vol.

TERTULLIEN *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, vol. II, *Opera montanistica*, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum. Ser. Latina, 2), 1954.

TERTULLIEN *De Idolatria*, Leyde / New York, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae, 1), 1987.

THÉODORAKOPOULOS Ioannis, « Saint ou soldat ? : la sainteté et la guerre à l'époque byzantine (première moitié du IVe-deuxième moitié du XIe siècle) », thèse de doctorat en histoire, Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2005.

THURN Ionnis (éd.), *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, Paris / New York, De Gruyter (Corpus fontium historiae byzantinae. Ser. Berolinensis, 5), 1973.

VACANDARD Elphège, « La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles », dans Vacandard Elphège, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e sér., Paris, libr. V. Lecoffre, 1912.

ZUCKERMANN Constantin, « The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (*BHG* 1764) », *Revue des études byzantines*, t. XLXI, 1988, p. 191-201.